JÓSMA
1768
2177

٢١٧٧ عقايد جلالى

جلال على العقايد العضدية

٨٠

OSMANİYE KÜTÜPHANESİ

Kitap adı	Nurnosin.
Yazma	1768
Eski kayıt no.	2177
Tasnif No.	297.3(077)=927

٢١٧٧

وقف سلطان المسلمين حجة الحق على الخلق بالبرهان الغازي السلطان ابن السلطان
ابو الخيرات عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان صانه الله
عز وجل جوهر ذاته عن الاعراض والعلل وانا الداعي
لدولته الحاج ابراهيم حنيف المفتش باوقاف
الحرمين المحترمين غفر له

امام نقيل وفصاحة مع ان النداء خطاب نظرا الى اللفظ فانه للاسماء الغائبة واذا اخذ اسم غايب في النداء يجوز ان يسند فعل المنادى الى ضمير الغايب نظرا الى لفظ ذلك الاسم والتوفيق جعل الاسباب متوافقة للمطالب ثم خص بالخير فحاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات كذا ذكره الشارح في حاشية التهذيب قيل هذا معناه اللغوي واما معناه العرفي فعند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعة وعند البعض خلق القدرة على الطاعة وعند بعض خلق الطاعة ولذا المستعمل في العرف والشرع الا في الخير هذا ونسبة العقايد الى الاسلام نسبة السبب الى المسبب بناء على ان يراد بالاسلام الخضوع والانقياد فانه السبب الاعظم فيها لتصفية النفس بالعقايد وان كانت لتهذيب الاخلاق دخل فيها قال مولانا جلال البلخي المعروف بالرومي ما برون را ننگريم وقال را ما درون را بنگريم وحال را ويمكن ان عقايد اهل الاسلام فاقيم المضاف اليه مقام المضاف في النسبة اليه

حاشية

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجة والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى اله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول في غرف الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله تعالى نواصي الاماني ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية الا واتت عليها ولم تترك فرائدها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومات اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوايدها بل لم ار لها ما يعتد به من عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المعاني كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع

منها وان كان مقارنا بفرد آخر منها وبهذا لما كان القديم موجودا مع انقضاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهي فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظ وقد اعترض عليه بان المنافات انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموع انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم فاسد وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم القايلون

بحدوث كل فرد من افرادها فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور
قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم
من القدم النوعي ان يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث
لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا
وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه
اكثر من يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر وشهرين وبديهة
العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم
الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره
من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان
حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى
غير النهاية يلزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد
المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود
ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذ
سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية

السخيف الخفي المعجمة جاء بمعنى الضعيف مطلقا وقد جاء بمعنى ضعيف العقل وخفيفه فالمناسب هاهنا الاول ان يجعل صفة للكلام وعن الثاني مضافا اليه

حاصل نقض له لبيان مقدمة الدليل وهي بطلان التسلسل في الامور مجتمعة تقديره ان دليلكم هذا وهو برهان التطبيق وغيره يبطل التسلسل في الامور المتعاقبة وهو خلاف مذهبكم وبالجملة الدليل جار والمدعى وهو امتناع التسلسل في الامور موجودة يتخلف احمد محرر

لكن ان برهان التضايف مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتيب ١٢ ...

مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية و
مسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق
المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية
فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال
ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب
واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل
فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله
سابقية فلا يظهر التخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد
السلسلة كالمعلول الاخير مبدأ وتصاعدنا يجب ان يكون فيما
قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى يتكافؤا
المسبوقية التي في المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما
تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد في المبدأ
السابقية وليس معه مسبوقية ليتكافأ عدد السابقيات و
المسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن البين ان
هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد

اقول على سبيل المناقضة لا نسلم ان حصول السابقية والمسبوقية في كل واحد من آحاد السلسلة سوى المعلول الاخير يستلزم ازدياد عدد احد المتضايفين على الآخر وانما يلزم ذلك ان لو كانت السابقية والمسبوقية الحاصلتان في كل واحد من آحاد السلسلة سوى المعلول الاخير متضايفين وليس كذلك بل مسبوقية المعلول الاخير متضايفة عليها وهكذا في كل واحد من آحاد السلسلة سابقية بالنسبة الى تحته ومسبوقية بالنسبة الى فوقه فكل سابقية في تلك الآحاد في مقابلتها مسبوقية فهما متضايفان ... حصلت الزيادة ١٢ لادري عفيه رحمة الباري

احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود
او تعاقبا لا يمكن ان يكون الابوة ازيد من البنوة سواء اجتمعا
في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع
في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من
الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من
الحادث الذي قبل مبدا الجملة الاولى او بعده وتوهم انطباق
مبدا الجملة الاولى على مبدا الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد
الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل صح فان كان
تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء
على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان
السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان
جاريا لكن المدعى غير المتخلف لان غير المتناهي غير موجود
هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية
ولما لم يجتمع الآحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة

موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا
لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية
المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة
فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد
من آحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من ان يكون
في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على
سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة
فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية وهي العقول العشرة
موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على
سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي
تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان برهان التطبيق فالمحذور الذي
يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل
وهذان المحذوران يجريان في الصورة التعاقب فان العدد الذي
يساوي جزءه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه
في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة

فان البديهة حاكمة فان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يابى عن
قبول مساواة جزءه لكله فليتأمل واعلم ان الفلاسفة شرطوا
فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق انفا حال الشرط
الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن
بين تلك الاحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها
مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على
الكل بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ
على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره
من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة و
من نحصى فانه يكفى فى الاولى تطبيق المبدأ على المبدأ وفى الثانية
لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز
عنه العقل فى صورة عدم التناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا
فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة قلت انه كفى
التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان
كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا

يحتمل ان يكون اشارة الى دقة الكلام وقد كنت سمعت من الاستاد روح روحه ان الشيخ المحقق اذا اورد فى كلامه فتأمل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورده بدون لفظة فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق ١٢ يوسف قره باغى

قوله بل ربما كان الزيادة فى الاوساط فيه انه لا يخلو من ان يكون واحد فى الجملة الناقصة بازاء كل واحد من احاد الجملة الثانية بمعنى انه لا يوجد فى الجملة الزائدة واحد لا يكون فى مقابلته واحد فى الجملة الناقصة فح يلزم التساوى بين الجملتين واما انه يوجد فى الجملة الزائدة واحد لا يكون فى مقابلته واحد فى الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة ربما يمكن فى الاوساط ان يقدح فى شئ من المقدمات المذكورة ١٢ رسالة اثبات واجب

اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع
وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب
ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد
واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال هناك كاف دون
الاجمال فى الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه
فى سلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهى فيظهر
الانقطاع وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة
فى الاوساط ولى هيهنا كلام اخر يندفع به هذا الدفع وهو ان
الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف
على المجموع منها واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه
واحد اخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر
التناهى فى المجموعات والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات
يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو
الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعده متناهية
الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وانت ثبت قلت

مع تقدير عدم الانقطاع

يعنى ان البحث لا يدفع دعوى الفرق بين الاجالين بل فعه بانه فى السلسلة المترتبة اه فح ثبت المقدمة الممنوعة

وانظر فى الجملتين المتغايرتين المتناهيتين الغير المنتظمين كسبحتين ممتدتين وجملتين المتغايرتين المتناهيتين الغير المنتظمين كالحبوب المتفرقة فانه فى الاولى ينتقل الزيادة الى الطرف المقابل وفى الثانية يبقى على ما كان عليه فى مكانها على وصف الاول ولا يظهر ان الزيادة فى اى طرف من المتناهى فقس الغير المتناهى عليه ١٢ يوسف قره باغى

لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية
فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما
فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من
الاعداد التي تحته وهو محال كما اشتهر عن ارسطاطاليس
ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان
تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبها من الثمانية
والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال
بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة
فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال واما ان يقال بنفي
تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا الكلام
انما يمشي اذا كان لكل عدد صورة نوعية متغايرة لوحدات
اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وح يكون كل
مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية
المادة فقط لا بالصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من
خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه

بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفي
تركبه من الاعداد التي تحته ومن البين ان واحدا وواحدا يكون
جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي
تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد
فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا واجزاء زيد وعمرو وخالد فان
مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع
زيد وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس
المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون
جزءا منه وعلى ذلك ابتنى ما اختاره بعض المحققين في مذهب
الفلاسفة من اسناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب وعن
ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى تحصل معلولات متكثرة
في مرتبة واحدة وعليه يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب
من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب
الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند الى علته

قد يتوهم ان هذا الدليل على وجود الصانع
من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس
كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات
الى النهاية لاحتاجت الى علة وهي
لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها
لامتناع كون الشيء علة لنفسه ولعلله
بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع
السلسلة ٢ شرح عقائد سعد

وفيه ط لانه ان اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر مستند الى غير النهاية وان اردت به المجموع فلا نم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار والجواب بريد الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل عين الاحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود هيهنا
شرح مواقف

الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزءه او خارج
عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين
الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح
في هذا الدليل الا ان يختار اسناد المجموع الى جزئه على ما فصلنا
في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد لا اقل جزء من المتعدد الاكثر
وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف
لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات
تعالى متناهية والا لانتقض البرهان به قلت لو كان علم الواجب
بالاشيا بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز
كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد
في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب
الفلاسفة الى ان علمه تعالى اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى
بالاشيا الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا
في الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية
سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق

التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبداء
والحوادث الاستقبالية لا يبلغ مبلغ اللاتناهي فانها لبست غير
متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان
بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان
كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين
ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير
المتناهية ولما كان من جلي البديهيات ان التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف محال التجاوا الى القول بان تعلق العلم
بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها وان صفة العلم قديمة
والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصير
ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليكم ان لا يكون الله تعالى
عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيما ذكرتم مخلص
عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم
المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل

غرضه نفي الحدوث ولا خفاء في ان اللايق المناسب ان يذكر بعد قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني آه فايراده قبله ليس على ما ينبغي فافهم م ح

التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادًا من المبادي
العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس فلو التعقل
الاجمالي للمبادي العالية هو خلاق للصور التفصيلية في الخارج
ولك ان تقول التعقل الاجمالي فينا مبدا ايضا للصور التفصيلية
في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد
الدينية وكثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يأت
جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء تعلق بقلب الاذكياء بل
اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يأباه الطبع السليم اشد
الاباء فيبقى نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل
الائمة التي اوردوها شانهم ايضا كذلك بلا امتراء ثم اقول
كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب
بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناهية والعالم واقع في جزء من
اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن
تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى
عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا

اقول ان القبول اما بمعنى الامكان الذاتي او الاستعدادي او نفس الامر بمعنى الاتصاف

مكانيا غير متناه فكما لا عبرة لحكم الوهم في الامتداد المكاني لا
عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا
كان له راسم موجود مدفوع بانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم
والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون
له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مذكور في
فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان
متناهيا لم يكن شيء قبله لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد
شيء لا لان المكان غير متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون
وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون الى
المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال
وعلى ان العالم قابل للفناء اي للعدم الطاري على الوجود
واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء

ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد
عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود بعد استقرار
اهل الجنة والنار كل في مقرهم يوم الحساب وقال ابو حامد
الغزالي في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة
فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وان كل
شيء هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل
هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء
وان لم يخالفوا في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلم
ان النظر اي اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة
الله تعالى اي لاجل معرفته تعالى ففي هيهنا تعليلية كما في قوله
عليه السلام عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته هيهنا التصديق
بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر
الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين
ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية

قوله فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود وكلمات ارباب التحقيق
في هذا المعنى كثيرة وكتبهم مشحونة بمثل ما شمت الممكنات رائحة الوجود
وانها لم يظهر ولا يظهر ايضا شعر جو ممكن كرد امكان بر فشاند بجز واجب
دكر چيزى نماند وفي كلامهم الحق محسوس والخلق معقول ومشتهها
وجود الخلق بوجود الصورة في المرايا المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا
المرآة والصور معدومة فيها ولكن لا نرى المرآت لالتفاتنا الى الصورة
المشاهدة فالمحسوس حقيقة هو المرآت لانها الموجود في مقابلتنا وامثاله
كثيرة ولكن قال حضرة الشيخ محمد الاكشوني في رسالته المسماة بغاية الامكان
في دراية المكان في بيان الورقة الثانية من التوحيد العقلي ان الممكنات
يتوارى من نظرات لكن كتواري الظلال عند اشراق الشمس وقال ايضا
ديكر است ناديدن ديكر وسماه بالفناء في التوحيد ثم بين الدرجة الثانية
من التوحيد وسماه بالفناء عن الفناء وعين الجمع وجمع الجمع بان يتوارى
عن نظره علمه بتوارى الممكنات عن نظره ايضا وقال لا يصل الى مشام
روح الروح نسيم كل شيء هالك الا وجهه الا في هذا المقام ثم قال
وتوحيد بي شرك جز در اين دار الملك صورة نه بندد وانا الحق سبحاني
جز در اين مقام تجلي نه پزيرد قال بعده والحقيقة ان علم توحيد
است وحقيقة توحيد از همه منزه است ولكن لم يقل بانعدام الاشياء

الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل بل انه كما تعتري العين عند
التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة يمنعها عن تمام الابصار كذلك
تعتري العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة يمنعه
عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على
امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه
والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظ لان البساطة العقلية
يحتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اولا دليل
على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة
الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد
تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية
والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة
مثل قوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا
في الاء الله تعالى ولا تتفكروا في ذات الله تعالى فانكم لن تقدروا
قدره قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك

وضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك
والبحث عن سر الذات اشراك واجب شرعا لقوله تعالى فانظر الى
آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله عليه
السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن قرأها ولم يتفكر
فيها ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ظاهر للوجوب
لانه عليه السلام اوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله ولا وعيد
على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم
واجب عقلا وهو موقوف على معرفته ومقدمة الواجب المطلق
واجب وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي
ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله
تعالى واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فيكون واجبا وما يتوقف على
النظر يكون النظر ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة
كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود

وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى البداهة
بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر
صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست
بديهية بالاتفاق ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من
المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته
عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب النظر عليه فيه نعم يجب
على الكفاية معرفة تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه
والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه
لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه
الصفة ويسمى المنصوب بالذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة
القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى
عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة والى
الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه
مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز من هو عري
عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك [illegible] الظلمة والخراطين

سلك اغوائهم وخداعهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل
مرامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا واوصلهم قريبا الى
جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد
لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر
والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم
انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع
وصفاته قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم
اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في ذاته
تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المجالس
والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاثار والاخبار غاية الامر
انهم ببركة صحبة النبي عليه السلام واصحابه والتابعين وقرب
الزمان بزمانه عليه السلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة
ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه

١١

والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل
انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى
طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعدادهم
قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير
وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته
بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال جعفر الصادق رضي
الله عنه عرفت الله بنقض العزايم وفسخ الهمم واذا تأملت
واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو
من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين انما هو تحصيل اليقين
بما يبلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا
ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري
هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات
وقال المعتزلة والاستاد ابو اسحاق الاسفرايني هو النظر فيها
اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام

والجمهور على ان الارادة ميل اختياري في النفس يوجب للفعل مغايرة للشوق لان الشوق لا يوجب الفعل وان بلغ غايته ولانه ميل جبلي بخلاف الارادة ولذلك قالوا ان الارادة المعصية يوجب عليها دون الشوق ولان الشوق قد يتعلق بالمتباين بخلاف الارادة اذ لا يحصل في الوجود امران

الحرمين والقاضي ابوبكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف
الافعال الاختيارية واجزائه على القصد والنظر فعل اختياري
قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على
القصد وهكذا فيلزم الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال
الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير
اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق
والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب
اليه بعض فلا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس
هناك امر آخر يصدر بالاختيار ويسمى قصدا وتحقيق عندي
انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا
يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجب عليه هو
ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف
العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب
المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره فلت

فان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عنده بديهة واتفاقا فالحاصل عند امور ثلثة الصورة بما حصل وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعضهم الى الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعضهم الى الثالث فيكون من مقولة الاضافة ٢ ميرابو الفتح

قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء المستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم
استحالته بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء واما التكليف لهما بدون التكليف بالشرط
والجزء فغير محال لانه يستلزم جواز تحقق الملزوم وهو وجود الكل
والمشروط بدون تحقق وجود اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال
بديهة وبه اي بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جري العادة
من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما ذهب
المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر
كحركة المفتاح الصادر بسبب تحريك اليد وتقابله المباشرة
وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري
لكن العلم من الكيفيات [illegible] ومن مقولة الانفعال او الاضافة
عند غيرهم فلعله [illegible] اراد بالفعل هنا هو الاثر المترتب على

وو جوب بعض الافعال عن بعض لاينافي قدرة المختار على ذلك
الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاده بالوجه وان يتركه بان
لايوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري وح تعلق النظر الصادر بايجاده
موجب العلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل انفكاكه
عنه قلت محصول كلام الامام انه على هذا التقدير يكون العلم
حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه وجوبا عقليا
عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم
من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله
تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري
لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان
الكل مستندة عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من
العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان
تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف
على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو

الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح تناسبه واما باللزوم العقلي كما هو
مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض
عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف
ههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم
من النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد منه فان بديهة
العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل
في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان
يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع
القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا
مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قيد
الابتداء في استناد الاشياء اليه تعالى وجوز ان يكون لبعض
اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرة الله تعالى كما
تقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم و

ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان
ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة
الاشعري يقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق
مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط
بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به في الشفا لكنهم لا ينكرون
التوقف على الوسائط وهو مذهب الاشعري نفسه وقال الامام
في المباحث المشرقية والحق عندي انه لا مانع من استناد كل
الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه
اللازم لماهيته كاف في صدوره من الباري تعالى فلا جرم يكون
وجودها فائضا عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه
بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعلة
الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية
دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا
تاما صدرت عن الباري وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا

اصلا الا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه من تحقيق
مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على
مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال
في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى
الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ
ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون
انكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء
الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر
او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيها الادلة والمناقضات
ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون
عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا يدل على عدم
حصول العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة
ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد

نقض اجمالي وفيه ان الهندسيات لا كثرة للخلاف فيها لان علومها متسقة منتظمة فلا يجري الدليل فيها وكان الاحسن التعليق بالهندسيات بعد عدم النقض ولم يلاحظ كثرة الاختلاف وعدمه م ح رحمه الله

مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات
ايضا وذهب الاسمعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون المعلم
الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في
معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان
الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان
يحتاجوا اليه في اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على العسر دون
الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم
لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به ولا حاجة
الى المعلم لانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل
محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم
او لا وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه
لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان
يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن
اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال ايجاد لفظ
العالم للتوسط بحث النظر والاستدلال القوم عليه بانه محدث

محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل
او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا
وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب
الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم
ينافي التاثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوزنا التاثير في
القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل
ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده
وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده
ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من
غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في
بادي النظر امرا مشتركا لجميع فيه وبه يمتاز عن المعدومات وهو
الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي
ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان يكون
الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تخصيصه بسبب
الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت

ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين
الواجب ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا
على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ
انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي
الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين
ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع
ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية
استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة بان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان الذات
علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان
الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا
له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على
ان البديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه
بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق
وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فاتقن ذلك قال الصادق

لا بالتاثير من الفاعل

فيه انه يلزم الفرعية انما يكون لو كان موجدا لنفسه واما اذا كان موجدا لنفسه فلا ... احمد

قوله على ان البديهة اه ولئن تنزلنا على نقل الكلام الى الوجود السابق المغاير للاحق فنقول ان البديهة حاكمة اه عبد الرحمن

الصادق ولا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للدلائل
النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من
خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف
قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق
سواه فان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق
بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال حجة
الاسلام لما ابطل الجبر المحض بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة
بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار ابطل كون العبد
خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة
في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة
الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه
بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق الرب
ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وكسب له
وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد

وابطل كون العبد بيانا

وجدها والاسناد ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على
ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا على انها بمجموع
القدرتين لكن قدرة الله تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما يلزم على المعتزلة
بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد
طاعة او معصية وقال في قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة
جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان
وجود المقدور قلت هذا مبني على ظاهر مذهب كلام الحكماء فان بالتحقيق
مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء
وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو
البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي في المراتب
الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى العالية والواجب انهم
نسبوا الكل الى المبدا الاول وجعلوا المراتب شروطا معدة لافاضته
وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على

على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق سواء كان في المرتبة الاخيرة
فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اثبتوا وبنوا عليه
عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان سئلت الحق فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو
المبدا الاول لا غيره وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض
مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام
والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على
الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة
مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة
وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير
العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب
والجواب ان القدرة لا تستلزم التاثير بل هو اعم منه ومن
الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا
الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب
فلا يقدح في اصول الاشعري كما سياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله
لان القدرة مؤثرة والعلم غير مؤثر

ان

ولنا في مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة متصف بجميع صفات
الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه
ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض
(شارح التجريد)
المصنفين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا
(المحققين)
اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا للغيره والواجب يجب
ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم
(بالنظر الى المقدمة الثانية لانه لا دليل لها) (السيد الشريف)
انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم
(بالنسبة على المقدمة الاولى كما ذكرت وفهم)
ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا
مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم يخالفون في ان
(او غيره صح)
الصفات عين ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة
الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث
انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف
على ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في القدرة والارادة
وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون تلك

تلك الصفات زائدة عليه فانا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا
مثلا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته
ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات
واثبات نتائجها وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفلاسفة
والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها
الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب
او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا
مثلا وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا
بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد
الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا
للكثرة كما بينوه في موضعه وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي
فاعلا وقابلا معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا
(من جانب المتكلمين) (في مادة واحدة)
الدليل يمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هو
الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظ لانهم يقول

(لا يقال انا نمنع امتناع صدور الامور الكثيرة عن الواحد الحقيقي
لانه مبني على [illegible] دون [illegible] التحقيق فالاولى
ان ينقض على لزوم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا بما [illegible]
نقول تقلب الوحدة الى الاثنينية [illegible]
الاولى [illegible])

(تقالى بان علة الاحتياج هي الحدوث
هو الحق عند المتكلمين وانهم يثبتون
صفاتنا قديمة
جامي نور ال)

بان علة الاحتياج هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت
ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من
مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن
انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى علة
قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج
هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف
بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل لو سلمنا الاحتياج
فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على
وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته
عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه
العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون
علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات
كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا
يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت

(هامش: فان كون الصفات يقتضي احتياجها فمناقض عدم احتياجها)

(هامش: ثم اجابوا عن هذا بان الصفات انما يجوز احتياجها مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات شرح مواقف)

تحقيق مذهب المتكلمين

وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك
الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث
كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها
ولو سلم شمولها فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود
والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب
(لان هذا الحكم من الاحكام العقلية دون الوهمية)
حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته وان لم يصرح بنفي العينية فلا تغفلا
لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي
العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات
(وهم جمهور المتكلمين) (من الكتاب والسنة والاجماع)
غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص وردت
(بناء على الاصطلاح)
بكونه تعالى عالما حيا قادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام
العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات
وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا
وضعفه ظ فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع
الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد تزداد
وتنقص فيه وليس مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه وفي الغائب

بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام
اهل العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا والمراد فانه بالتركى بلجى
فى اللغات الآخر وهو اعم من ان يقوم به العلم او لا واستدل المتكلمون
بانها لا هو ولا غيره بان نفى العينية بديهى فلا يحتاج الى دليل
واما نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة
والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس فى
الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء
زيد وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه
الامثلة نفى الغير المنفى من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد مثلا
والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعرى
الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة
مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم
التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم قلت
النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين

حاصل قوله وقد عرف جواب انت تعلم فتأمل

موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى وصفاته
فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات
مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف وان نزل
فى اثبات النقض
عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر
اى مقام منع النقض فسلمنا ورود النقض بانا
لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون بجسمين القديمين
وهو وجود القديم
وجود القديم متوقفا على عدم امر نفى فيحدث المانع منه وينتفى
القديم ولئن سلم عن هذا المقام ايضا فالمراد انه يجوز عدم احدهما الا احد الغيرين
مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك
وحاصله نفى اللزوم وفى المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما
الى التعريف
مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض ولا شبهة فى انه
الا لما تحقق من علاقة بينهما
المعنى بيان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هى
التى بها فى الغيرية لغرب احدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهما دائما
واورد على التعريف المختار انه ان اراد جواز الانفكاك من
الجانبين انتقض بالبارى تعالى والعالم لامتناع عدم البارى
وبالعرض مع محله بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض

بناء هذا على ان الدوام لا يستلزم الضرورة تامل
يوسف

كما هو المشهور عند الجمهور فانهم اعتبروا فى المتغايرين الانفكاك
بمعنى الجانبين والتعريف فانى الاحتمال الاول والمفهوم من كلام
الاعدل ان الانفكاك من طرف واحد كاف فى المتغايرين چلبى

والمعلول بدون المحل والعلة وان أريد من جانب واحد فوجود الجزء
بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون
الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين واجيب عنه بان المراد
جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود
كل واحد منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفات
بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد
قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف
قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز
ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم
كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره
وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز
تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير
مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا
القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز
العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم

العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم
التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف
والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان
اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر يخرج الجزء والكل والصفة
والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم
والملزومات خارجة عن التعريف ويمكن ان يكون مراد الشيخ الاشعري
من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما
الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه
الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء
ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل
للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة
وعد ذلك من جهالته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على
الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث

من تعريف الغيرين فيكون التعريف مانعا

لانهما متغايران كما يؤيده قوله وما نقل الخ

قوله وما نقل من انه الخ يعني لا ينبغي ان يسند هذا القول الى جعفر بن الحارث بل ينبغي ان يسند الى جميع المعتزلة بناء على قولهم بالمغايرة بين الصفة والموصوف نور الدين

لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على
تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خصص العرف لفظ الدابة (الاولى)
بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم
تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله
في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف انها لا هو بحسب (في نفي الغيرية)
المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت
تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مباديها
والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون
انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري مجيب عن ذلك بنفي
التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو
كان للواجب تعالى صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد
القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك
بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء
مستقلة بذواتها ولذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان

لان التعدد لا يتوقف على الغيرية بالمعنى المذكور حتى
ينتفي بنفيها فان الصفة والموصوف لا محالة
موجودان متعددان يحتاج احدهما في الوجود
الى الآخر والاصطلاح في الغير لا يدفع هذه
الاثنينية والتعدد والحق في الجواب ان يلتزم
ان الصفة والموصوف غيران ويمنع استحالة
تعدد القدماء مطلقا وانما المستحيل
تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات
او صفات
يوسف قره باغي

ومن النصارى نسطورية قالوا ان عيسى
ابن مريم ابن الله ويعقوبية قالوا هو الله هبط الى
الارض ثم صعد الى السماء وملكانية
قالوا هو عبد الله ونبيه تفسير

الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة
ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت
بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف
فانما يرى ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا
ارى باسا في اعتقاد احد الطرفين النفي والاثبات في هذه
المسئلة فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا
هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة
تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدايع الآيات السماوية والارضية
وفي نفسه وجد دقايق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه
الكامل كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها
افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة
لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا موثر غيره تعالى على ان عدم علم

قوله ومن اسنده اه كانه جواب سؤال تقديره
ان من اسنده الى الكشف لا يتوصل الى الحق حتى
يحصل له الكشف او لم يحصل فان الانتظار في
العقايد الى الكشف الذي يترتب عليها غير معقول
فاجاب بان من اسنده الى الكشف فانما المناسب
له في الاعتقاد ما كان غالبا على اعتقاده ويشير اليه
فان اصابت بعد الكشف فله اجران وان اخطا
فله اجر وان لم ينكشف له الحال فهو في مرضات
الى ال اذ صرف فيه طاقة البشرية فتامل العبارة

تلك الحيوانات بالهام بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى
واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات
والاحاديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته وغيره كلية وجزئية اما علمه
تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان
كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق
فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة
السليمة وهذا هو المنهج الملائم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه
تعالى بمنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد
كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي
مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان
هذه المسألة تشبه مسألة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام
تعارضها في الظاهر وذلك لانه الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول اذا لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل
وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته تعالى اوجب

وانما قال تشبه لان المخالفة ... الفقهاء في النقليات وهذا في العقليات

اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز
ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب لذاته محلا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء
ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب
من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا
يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يكون الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلت
حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا
بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا من فرض
الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو على
وجه التعقل فالاشكال من نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان
الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار

وهو امتناع كون الواجب لذاته محلا للتغير

الى بيان ان الواجب لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي نور الدين

العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك
وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بنا
على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص
عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل
في قوام النوع وح فالشخص شخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن
ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون
في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص
عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما
بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا
النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض
التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته التي لا امتياز عندنا
ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص
عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض
اخرى والعوارض المعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر

جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل
كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالالات الجسمانية
كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار
ان في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس في الكلي بل هما نحوان من
الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا
يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطاء فان ما ينفونه عنه
هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى
على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا
وهي في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذا الادراك في حقه نقص ولا
يتعلق بذلك القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع
السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام وان التكفير
الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات
كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار
يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي

(هامش) الا ان يحتمل بحو التعقل الا جعلا
(هامش) في تشهير
(هامش) الى العلامة الطوسي
(هامش) الشخص اي دخول التشخص في قوام الشخص
(هامش) في الله تعالى لا يعلم الشخص من حيث انه تشخص لانعدام الالات الادراك
(هامش) تعالى عن ذلك كونه تعالى لنا معقلة بالاعراض كمال في حقنا وهو نقص في حقه تع
(هامش) قوله كالاشعري حيث قال الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا الحال في الادراك باللامسة والذائقة
(هامش) سيد عمر افندي
(هامش) قوله فان قلت اه هذا السؤال بظاهره نقض لما ذكره في توجيه كلام الفلاسفة كما يدل عليه قوله فلا يصح ما ذكره ولا يبعد ان يجعله معارضة
(هامش) رؤلسي

الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وتبعه الشراح بان نسبة الكلي
الى جميع جزئياته سواء ولذا اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة
قوة جسمانية هي مبدأ التخييل الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا
منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لانه مذهبهم على
ما قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقله
للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي
لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي
كلي وقد صرح شيخهم ورئيسهم في التعليقات ايضا وفي البيان انه
اذا تعقل كل معروض او عارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض
والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه
على ان لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا
الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان
الاول المشهور هو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى
الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على

بان تصور عرضيات زيد مثلا من الطول والقصر والسواد والبياض بحيث ينحصر تلك العرضيات في زيد وان لم يكن نوعا منحصرا في زيد فيصح صدوره عنه منه

على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يمكن ح في الفلك تصور جزئيات
الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة
علم الواجب مما يتحير فيه الافهام ولذلك اختلف فيها المذاهب
فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من
الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور
مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية
والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك
لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء
دفعة من غير ان يتكثر منها في جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته
بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا
من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته بذاته وهو
مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات
في شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع
فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير
صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر من

من ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو
واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان
تتضاعف الصورة فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس

دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير
ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان
الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا
اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة
مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صور لها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا هو

معلول للاول الواجب كانت جميع الصور الموجودات الكلية
والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام ضعيف من
وجوه الاول ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير
بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا
بالتانيس به فان الصور العلمية القائمة بذات العاقل من صفات
ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه وغير غائبة
عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره
مستلزما لحضوره وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل الصورة
بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور
حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة

صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور
ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه بل تعقل الصورة بعلاقة
الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب ولا في
غير ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير
الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعى وليس
الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا
الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لا تظن ان
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط
التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفاته الرابع
قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل غلط بل يكاد يكون مصادرة الخامس ان قوله
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن
وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد واوثق فلانم

دون حصوله للقابل فسلّم لكن لا يظهر ان الحصول على اي وجه
كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول
للقابل في بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل
في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان
اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به وان اراد ان
حصوله للقابل كما كان بغير صورة كذلك حصوله للفاعل يكون
من غير صورة ممنوع لجواز ان يكون ذلك مشروطا بامور لا توجد
في الفاعل السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
تحكم بحت اذ المعلول الاول باعتبارات الثلثة التي لا تزيد عليها
في الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في
موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع
ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة

بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تعالى تلك الجواهر
العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا عن
تعقل تلك الجواهر لتلك الصورة الحالّة فيها على ان ارتسام صور
الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على
اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا
بالات جسمانية ترتسم صورها في تلك الالات وليست تلك الالات
بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها
المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب به
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة
يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور
او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى
الذي يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق
ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى
شناعة عظيمة بل المحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور

[illegible]

الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة
بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى
اذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة وما يقوله الظاهريون
من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من
جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو
يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك
حاصله منع لزوم ان يكون للحوادث وجود ازلي [illegible]
علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط
الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في
الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا
فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى
وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون
قبل هذا الوجود وجود في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود
السابق فيتسلسل الوجود او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال
قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية
وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث

[illegible]

في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه تعالى به ولا يخفى عليك
انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقدير الذي قرره
شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا
وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار
بل له وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا
الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه
موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة
لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا
بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه
بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن وجوده المجرد
وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها
الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على
[illegible]
سياق مذهب المتكلمين اذ يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون
الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال والمعنى

[illegible]

الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع
المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكره
من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه
ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال
كذلك فليس الحال في الممثل له كذلك والغرض من المثال التعريف
والتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب
الحكماء القائلين بان علمه عين ذاته فينبغي ان تلك الممكنات
الموجودة في علمه تعالى اى قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو
مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين احتمالات
وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يتعين ان اى الاحتمالات
هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا
ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت
على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأتي الترديد المذكور
فان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته
تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود

الوجود العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم
وهي في هذا الوجود متجددة وقد يمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه
بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه وتعقل
ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حققنا في هذا
على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم
بطلان الدعوى ولا دليل له عليه واما بطلان الاحتمال فلا قدح
فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا
لم يبعد وح يكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته
ولا يكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك
والدليل التي ذكرت في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في
الخارج كما لا يخفى على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان
علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من
الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ
للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها
بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه

يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى
حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هى عليه وذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول
المعلول صورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخفى نكارته اذ
المعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة
وينحل الى المعلوم بالاجزاء وينفصل اليها وليس المعلول كما ينحل
اليها العلة فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف الآخر ولا يخفى بعده فان
قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف
سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم
بها عين العلم بالمعلول والمط ههنا ذلك لانا نريد ان نحقق
علم الواجب بحيث لا يفضى الى الكثرة فى صفاته وذلك لا يحصل
بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو
فى علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته
تعالى علة للممكنات وعلمه تعالى بذاته على ما هى عليه منطو على علمه

علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدءا لها فيتضمن علمه
بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات
مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوى فى حضور
الآخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه
لامكن ان يقال ان من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو
يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه
ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى والمعلوم فى العلم الحضورى
هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى
فلا بد ان يكون للمعلول وجود فى الخارج حتى يكون الصورة
العينية بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية
على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجؤا الى ما ذكرناه
سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار
كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات
خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب

لانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار
وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي
يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وقد مر ما اشرنا اليه
سابقا هذا ما رايناه ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم
كلام اخر يعلو عن طرز علم الكلام وسنأتي عليه في رسالة مفردة
ان وفقنا الله المنعام فان قلت علم الواجب بنفسه حضوري
وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير
الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي
من غير اعتبار قيد زايد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد
عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد
اخر والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا نسبة قلت
عدم الغيبة نفي للغيبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء
الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون
الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع
القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي قادر على جميع

جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين
عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة
الى وجود العالم دايم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة
الى وجود العالم دايم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك
بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض
عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه انما
يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما
بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته
فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته على البعض
ثبت على الكل ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل
مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء
الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه

ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله محال مع ان النصوص
ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير فقيل الاولى
في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال
الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول
القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم
اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه
لكن اثبات ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة
اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد
صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته
حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر
على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه
فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص
المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال
وجوده لا يجدي نفعا فلا يتم ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب
بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك

بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان
الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله
مريد لجميع الكائنات لان الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع فان نسبة الضدين الى القدرة
سواء اذ كما يمكن ان يقع بالقدرة احد الضدين يمكن ان يقع الضد
الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته
الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد من مخصص يرجح
احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا
المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه
محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة
لجميع الكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من
شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد
بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر
والمعصية فيكون مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول
ان الكفر والمعاصي غير مامور بها فلا يكون مرادا اذ الارادة

اشارة الى المدلول المطابقي وان اراد الالتزامي فمدلوله اولا لازمه [illegible]
على ان الامر [illegible] مدلولا مطابقيا [illegible]

مدلول الامر ولازمه له الثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضا
بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر
الثالث انه لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره
ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر
قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب
السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة
العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه
يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور لان مقصود السيد ظهور
عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق
بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف
بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن المصالح ومع قطع
النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله تعالى
ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو

اذ لا [illegible] الطلب لان الطلب ميل نفساني الى ما كان فيه
نفع او دفع ضرر دون الارادة [illegible] المعنى بعد تخصيص المراد من
القوة الى الفعل فمعنى الارادة اخص ومعنى الطلب اعم وكل مراد مط[لوب]
وليس كل مطلوب مرادا ح م

هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع
لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه
اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت
بالمامور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه
لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن
ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم
سائر الكائنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب
والطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه
دون الامر الاول اذ خالف الثاني متكلم باجماع الانبياء عليهم
السلام على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما تقول المعتزلة
لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسياق
الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لانه الحيوة عندنا
صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك
الفعال وهو عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر
الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان

زايدتان عند اكثر الصفاتية لظواهر الآيات والاحاديث وليستا
راجعتين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما تقول الفلاسفة وقيل
الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا
يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق
من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبه له اي لا شبيه له في الصفات
لان صفاته تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجلى مما في
المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير
وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات ولا
ند له ولا مثل له قيل الند هو المناد اي المخالف في القوة والمثل
هو المساوي في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو
اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين
ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه
بانه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم

يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية
يلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا
هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد
اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول
قد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه انه لو
تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل منهما فلا بد
له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا
احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا للغير
فتامل والثاني قد اشرنا اليه في الآية وقيل انه دليل اقناعي
لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال امكان التعدد
يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد
احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلا
ستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق
هف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث

فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فانه منع استلزامه امكان التخالف
لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما
لان مقتضاهما ايجاد الخير واما الغالب فيه الخير واما لانه ذاتهما
يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخ ان يكون قدرة كل واحد منهما
وارادته كافية في وجود العالم او لا شئ منهما كاف او احدهما
كافية فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا
باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون
الها قم يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة
على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد
بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز
كما ان القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها
وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك
وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة
كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا يلزم

يقتضي الخير واما الغالب فيقتضي الشر

يلزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع وما
اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص
كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في حمل قدر ما يتم بالميل الصادر
من الآخر حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس كل واحد منهما
بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر
الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان
في شئ منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف
ريبة والله ولي التوفيق والثالث هو حصر المعبودية وهو
ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية
وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين
اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشتراك في العبادة قال
الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا
ظهير له اي لا معين له ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشئ
في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول
فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات

وأما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى
ذهبوا إلى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف إن النصارى
إما أن يقولوا بحلول ذاته في المسيح أو حلول صفته تعالى فيه وكل
منهما إما في بدن المسيح أو نفسه وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك
وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله تعالى القدرة على الخلق والإيجاد
أو لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وإكراما
كما سمى إبراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة إلا الأخير وما
نقل عن الإنجيل أن يوحنا وهو واحد من الحواريين سأل عن عيسى
عليه وعلى نبينا السلام أنك تقول قال لي أبي كذا وأمرني أبي بكذا
أرنا أباك فقال عيسى عليه السلام من رآني فقد رأى الأب
وأبي حال في وأن الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي بل
من قبل أبي الحال في وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل آخره
وصدق بأني وأبي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون
الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به وإطلاق الأب عليه بمعنى
المبدأ فإن القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء وأنت تعلم أنه

إن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة ويردها
العلماء بالتأويل إلى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل
وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله تعالى في علي وأولاده وقالوا لا يمتنع
ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبرئيل عليه السلام في صورة دحية
الكلبي فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي
وأولاده الأئمة المعصومين وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول
وأن جبرئيل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذا
قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته حادث
قيل لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال فلو كان
حادثا لكان خاليا عنه في الأزل والخلو عن صفة الكمال نقص
وهو منزه عن ذلك وهذا إنما يتم إذا لم يكن له صفة لا كمال ولا
نقص في وجودها وعدمها وأورد على هذا أنه إنما يكون الخلو عن
صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله
شرطا لحدوث هذا الكمال بأن يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب
أفراده من الأزل إلى الأبد وأجيب عنه بأنه لو كان كل فرد حادثا

كان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت
خبير بضعفه وذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما سلف
من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التطبيق
وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما
الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها من جملة
كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير
ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك
الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزم
فيها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع
تجددها في ذاته تعالى لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها
فانه مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى
يكون التخلو عنها في الازل نقصا بل قد ندعي ان التخلو عنها في الازل
كمال يظهر استيثاره تعالى بالقدم الزماني كما استاثره بالقدم الذاتي
على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع ولا يكون عدم

عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات
نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فليس
بشيء كما بسطناه في تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب
الجسمية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى
غير متخلف لامتناع التخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد على
ثلثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه آخر من غير ان يزول عنه
شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى
او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا
فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
ايضا بل بقاء واحد وفناء آخر الثاني انه ينضم اليه شيء فيحصل
منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما
يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر
بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء
او صار الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول
فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر

امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان
احدهما حالا في الآخر فلا يخ من ان يكون الواجب حالا في الآخر
او بالعكس والاول مح لاستغناء الواجب وامتناع حلول
المستغني والثاني ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو
مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل حقيقة
واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير
محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد
ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة
سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من الموضوع
والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية
الجوهرية فادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية
والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة
الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي
في حقه تع محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية ليس

ليس بجوهر اذ الجوهر الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات
وهو تع منزه عن المكان والتحيز ولا عرض لان العرض محتاج
الى المحل والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب
فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز وجهة لانهما من
خواص الاجسام والجسمانيات ولا يشار اليه ههنا وهناك
ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشبهة منهم من قال
انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم
ومنهم من قال هو نور يتلألأ كالسبيكة طوله سبعة اشبار بشبر
نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب
امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الراس ومنهم من
قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويئط العرش من تحته اطيط
الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر
اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده
عنه بمسافة متناهية وقيل غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل

عز وجل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة
فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه
ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم
عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين
بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب
والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية الى ابي عباس احمد واصحابه
ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت
في بعض تصانيفه انه قال لا فرق عند بديهة العقل بين ان
يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده
ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية
والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم
في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق
كما خص الكعبة بكونها بيت الله ولذلك يتوجه اليها في الدعاء
ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب
الحديث من المتأخرين لم يتعرض لهذا القول وانكر كون الفوق

الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وقد
صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز ولا الجهل ولا الكذب
لانهما نقص والنقص على الله تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام
البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل
لا حاجة الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل انه من جوز الخلف
في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما
منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده
ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي
او في المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى المنافقين فقال الله تعالى
الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل
الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان
قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه
ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الاخر
والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى
فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال

المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف
بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم للصبي يقاوم الاسد
انه انشاء التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى الاية لانشاء
التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة بعين رؤسهم
كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك
غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ
يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب
وخروج الشعاع والانطباع وفي حق الله تعالى في الاخرة يحصل
هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط
شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الاخرة
اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يمكن بها من
ادراك ذاته بدون تلك الشرائط كما قال من غير موازاة و
مقابلة ومواجهة وعند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب
عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كاعمى الصين
يرى بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات

كالاصوات والطعوم والاكوان والروائح واستدلوا على جواز
الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى حكاية موسى رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال
موسى عليه السلام الرؤية تدل على امكانها لان العاقل لا يطلب المحال
فضلا عن النبي م ولا مجال للقول بجهل موسى ع م بالاستحالة فان
الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة
هداية الخلق الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة
موسى عليه السلام وانه من اولى العزم الثاني انه علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى
الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض
في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما بل من شيء مشترك بينهما يمكنه هو
المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان

والاخير ان عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بها فلم يبق الا
الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز رؤيته عقلا
وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه
ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات
الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ
انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد
بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مطلق
الوجود وهذا التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر
اشتراك الوجود اقام هذا الدليل على سبيل الالزام للمخالفين
القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة بالكتاب
والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه
كقوله انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه
نظر تامل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال
نظرت في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف

والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي رأف به
وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعمل
بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت
مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية
واما السنة فلقوله عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع
الرؤية وهو يستلزم لجوازه وعلى كون الاية والاحاديث محمولا على
الظاهر منها احتج المنكرون بقوله لا تدركه الابصار لان الادراك
المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بنفيه بكونه
لا يرى وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيهه
تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع
الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا
لمدركون اي لملحقون والرؤية المفارقة للاحاطة اخص مطلقا
من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى
الثاني الثاني ان هذه القضية رفع للايجاب الكلي ولا اقل من

[illegible]

من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورود السلب فيكون
سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية
عامة في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن
نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل التمدح ليس فيه دليل
على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح
انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم
رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح
فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله لموسى عم لن تراني ليس
لن للتأبيد بل للتأكيد ولهذا لم يقيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد
فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم
مع انهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه
السلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس
بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو شاء الله فكل كائن مراد
وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لما

مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه لانه علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق
الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون
جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان
افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله يريد وقوعها ويكره تركه
وان كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت مندوبا
يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها فبعكسه واما المباح
وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك
مع رده ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا
قد مر غني لا يحتاج الى شيء في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم
مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله تعالى له
الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه
الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر
او ما قدر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما
قاله بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظاهر الآيات والاحاديث
مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى

يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى هو المالك
على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا
على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا
ان جميع افعاله تتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بالحكمة والمصلحة
فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور
خلافه عنه تعالى فهو مناف لما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان
لم يقل فات معنى الوجوب اذ ح يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه
على طريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون
اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك
اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون واجبا والا لزم
نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف
فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو

وهو يعلم انه لا يجيبه الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب والاحترام
فاذا لم يفعل الداعي ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت
خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم
وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه
الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين
والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط
ومراد الفرقة الاولى من الاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة
الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى
بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله
بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب
خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره
على اضلال العباد واصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان
مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل
كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الاشعري

استاذه ابا علي الجبائي عن ثلث اخوة عاش احدهم في الطاعة و احدهم في الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري يا رب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فاجاب الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب على الله تعالى العوض على الآلام واستدلوا بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد

مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم التخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات ولا تشمله القدرة كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل و العجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما من فروع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان التخلف في الوعيد

جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط في قوله تعالى
في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث
قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وانه كان
لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيما اخبرنا ابو بكر بن احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن
محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو حفص السلمي وابو
يعلى الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم
حدثنا ابن الثابت البناني عن انس بن مالك عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده
الله على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر بن محمد بن عبد الله
بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد
الى عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال
افرايت من اوعده الله على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه
فقال ابو عمرو ومن العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد
وان العرب لا يعد عيبا ولا خلفا ان تعده شرا ثم لا يفعل بل ترى

بل ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال
فاوجدني هذا في كلام العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني
اذا اوعدته او وعدته ، لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ، والذي
ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال
السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده ، وان اوعد الضراء
فالعفو مانعه ، ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال
الوعد والوعيد حق والوعد حق العباد على الله اذ ضمن لهم انهم
اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد
حقه على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم فان شاء عفا وان
شاء اخذ لانه حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور كريم انتهى بلفظه
وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله
تعالى ما يبدل القول لدي قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء
التهديد فلا خلف لانه ح ليس خبرا بحسب المعنى وان حملت على
الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات
الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم

هذا هو المختبر اي حدثنا وهكذا في البواقي حدثنا لمن سمع من الشيخ مع غيره واخبرنا لمن قرأ على الشيخ مع غيره انتهى محرره

تبديل القول واما اذا لم يُقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي
عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق
ما اُوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك
حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير
وجوب عليه والا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر
عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف
يستحق عوضا عنه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد
عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه كيف يشاء ولا قبيح منه اجمع
الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا
يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين
لا تعلق لهما بافعاله ولا ينسب فيما يفعل ويحكم الى جور وظلم
لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك غيره وهذا
المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء
وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم
العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك

لم يتوجه اليّ التصرف في معنى قوله تعالى لا يبدل القول لدي بان يخصص
القول بالوعد او يراد به القول المعقول وهو الكلام النفسي الغير
ذلك لان سابقه وهو قوله تعالى لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم
بالوعيد صريح في ان المراد ليس سوى الوعيد بانه لا يدخل الوعد
فيه وايضا لم يتوجه الى الجوابين المذكورين بعد التسليم فيما سبق
احدهما بالفرق بين الاستحالة والوجوب وثانيهما على ما في
بعض النسخ بمنع الاستحالة العقلية والشرعية في حقه تعالى لان
بناء الكلام ههنا ليس على لزوم الاستحالة واستلزامها
الوجوب بل على انه يلزم التبديل وقد قال الله
تعالى ما يبدل القول لدي يوسف رحمه الله

ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا
لما علم انه لا قبيح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واحواله
اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر
الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير
الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة لفاعلية
الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا
يكون فعله تعالى معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود
ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض
لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز
ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال
بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله
لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة وان
كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما نشاهد من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه فانه
انما يفعل اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه

من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره للثواب الآخرة او لكونه محبوبا له
او متوقعا منه منفعة فقط وان احسن اليه للرحمة والعطف عليه فلازالة
الم رقة القلب اللازمة للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة
لازالة الم الرافة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا الفعل تعالى غرضا وتمسكوا
بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز عليه تعالى ورد
بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض و
افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شئ منها باعث
له على الفعل كما يشعر به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها
المنافع ولكن لا شئ منها باعث له على الفعل وان كانت معلومة
له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الآخر
على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما
والباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوايد والمصالح
بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات
والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض ماولة بتلك الحكم والمصالح
واذا ايقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد من ان الحق

الحق ان تعليل بعض الافعال لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
واما تعميمه بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول
فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية فلا شئ من افعاله
واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام
فكل من افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا
وبعضها مما لا يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من الله تعالى
وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه هذا ما علم
فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل
سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقبح يطلق على ثلثة
معان الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملايمة الغرض ومنافرته
وقد عبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين
ثابتان للصفات في انفسها وان ماخذهما العقل ويختلف بالاعتبار
والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا
وهو محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع لاستواء الافعال

في انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند
المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن
او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة
قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن
اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم آخر يوم من
رمضان وقبح اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في
القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم
العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال و
قبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين
منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض المتأخرين
منهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا

اذ لا حاجة الى الصفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة
للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم للتأديب وللظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين ان العبد ليس مستقلا بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق
الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب
على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان
افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ
واما ان الله تعالى يوجد فيه داعيا وبانضمامه يحصل الافعال
وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى
المذكور فمعنى قولهم حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرع تحريما او
تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف
يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في
المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه
المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا

بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح
بالاتفاق المخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية
او اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح كما قال به بعض المعتزلة كما
مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو
قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض ولا متجز لعله اراد باحدهما
الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي
وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو منزه عن ذلك ولا
حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من
الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وح يجعل التبعض
والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من
خواص المقادير والمص يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما
لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته
واحدة بالذات اي كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم و
القدرة والارادة واحدة بالذات استدل عليه بان القدرة
مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب والاول

والاول مح لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند
الى القادر المختار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على
السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق
ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا محيص عن التسلسل على
التعدد في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي
جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض في نفس الامر
وان لم يظهر لنا وجهه الاولوية غير متناه بحسب التعلق لان معلوماته
ومقدوراته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظ لانه تعالى
يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما
المقدورات والمرادات فلان قدرته وارادته لا تقفان عند
حد لا يمكن الزيادة عليه فهما غير متناهية بمعنى انهما لا تنتهيان الى
حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان
جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه
فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود
مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق

الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود
الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة
دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب اقتضاء تعلق
الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات
ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور
فيها الحكم بلا تناهي التعلقات فما وجد من مقدوراته قليل من كثير
لانه ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما
من النسب المقدارية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملائكة وهي اجسام لطيفة
قادرة على التشكلات المختلفة لا يذكر ولا يؤنث كما ورد في الكتاب
والسنة والملائكة جمع ملأك على القياس لان الهمزة كانت متروكة
لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو
مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسائط
بين الله تعالى وبين الناس ذو اجنحة مثنى وثلث ورباع و
المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه عليه السلام

السلام رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرائيل
وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي و
ميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ
الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الروح خصهم
بالذكر لزيادة شهرتهم لكل واحد منهم اي الملائكة مقام معلوم
في المعرفة والقرب والايتمار بامره وامر الله تعالى قيل انهم لا
يرتقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض
المتكلمين وقيل ان الاية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم لا تدل على نفي الترقي ويجوز الترقي وانت تعلم انه ينافي
ظاهر ما قاله جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت
لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في
المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الاية لم يكن
على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة
الافساد والسفك اليهم ليست غيبة كما توهم بل المثل في ذلك

على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم نحن نسبح
بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة
تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه ليس من الملائكة كما
هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت
ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس بن احمد
بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان
واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منه وكثر دعوى النبوة
فبعث الله هذين الملكين ليعلمان الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا
من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين
لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا
ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما ابتلاء لهم
تعالى بما ابتلي به بنو آدم وركب الله فيهما الشهوة ونهاهما عن
الشرك والقتل والزنا والشرب والزهرة كانت فاجرة في الارض
فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها
الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السما فتكلمت الزهرة

الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى
وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير معقول
ولا مقبول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود فمسخها الله
تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع
انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة الى السما
بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب
الله وسنة رسوله ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب
الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم
وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال
الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا في رسالتهم من الله
تعالى في تبليغ الاحكام ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تكذيبهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة
الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما

لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم
لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم وكلام الله
مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلام الله حادث اضطروا الى القدح في احدى
القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة
بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلام الله حروف
واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف
واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم المجلد والغلاف
قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف
وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال
بعض الاشاعرة ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا
حالا في مصحف او لوح ومنع اطلاق القول بحدوث كلامه تعالى
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب

ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه تعالى وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى
كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في جسم
كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي عليه السلام او غيرهم كشجرة
موسى عليه السلام فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات
صفة له تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون
كلام الله صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام
في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له
مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا
ان كل ما هو صفة له قديم والاشاعرة قالوا كلامه معنى واحد
بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف
والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي
وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف الى ان
مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر

فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على
القائم بالغير فالشيخ لما كان قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي
حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما
له تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام
الله حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى
غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين في الاحكام الدينية فوجب
حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو
المكتوب في المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ في الصدور
والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه

فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى
هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا
فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد ليس بامر ولا نهي ولا
خبر وانما يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف
لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل
للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ
قائمة بذاته من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا
سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة
من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب
ولا تعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون
الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم
بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة

فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم
بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارى
وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون
بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة
كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا للصفات المخلوقات واما رابعا
فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما
بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة
قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف
وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله
تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة
لا انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضرورات
الدين مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا
يلزم التكفير من الاشاعرة اكثر واما هو من ضرورات الدين حتى

حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة
الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف
وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كالنسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان
مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها
على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي
مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان
كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك
الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها
في خيالنا وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول — لا غيره
كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته
الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة و
تلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي وليس كلام
الله تعالى الا ما رتبه الله بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب
بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في

ازلي بل الكلمات والكلام
مطلقا كسائر الممكنات
ازلية بحسب وجودها العلمي
صح

الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم
عما يلزم المذهب المنقول من مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون
كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا
للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة
تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان
الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول
به المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة
قائمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتب فيما للقصور الآلة فانه
يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المص على
متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به هو كلام الله
تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار
كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا
في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى
الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولعل المتأمل
الصادق مع رفض التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال

المقال واسماؤه توقيفية أي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد
به اذن الشارع قال في شرح المواقف ليس الكلام في اسمائه الاعلام
الموضوعة في اللغة وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب الكرامية والمعتزلة الى انه اذا دل العقل على
اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق
اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي
ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز
اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه عليه تعالى موهما
بما لا يليق بكبريائه تعالى فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان
الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل
ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي
الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك
ما يراد تعريفه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ

الطبيب لان الطب علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام بما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع
نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا
توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في
ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل
لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى وذهب الامام الغزالي
الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف
دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز
عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانها تصرف في
المسمى ولا ولاية له عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو
تعالى منزه عما يتصرف فيه بكلامه ويشكل بلفظ خداى وتنكرى
وامثالهما من سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا انه
يقال لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود بذاته وح
يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض

بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسمائه تعالى بحسب سائر اللغات
ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما
فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد اي
الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي
يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث
وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل
التأويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل
خلق عليم وقال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن خلف
خاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلي
ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال
صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع
عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا
يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي وبين انكار الحشر الجسماني

قلت ولا يجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة و
بين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فيستدعي حشرها جميعاً ابداناً غير متناهية وامكنة غير متناهية
وقد ثبت تناهي الابعاد بالبراهين وباعتبار فهم يحشر الاجساد
ويعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض
المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا
عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة
للفلاسفة وهم قد يدعون بداهة استحالته ويزعمون
اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات
انه اذا وجد الشي وقتاً ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت
آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم
فليكن الوجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن
المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان
وغير ذلك ولا مخالفة الا بالعدد فلا يتميز ب من ج في استحقاق
ان يكون ا منسوباً اليه دون ج فان نسبة ا الى الامرين متشا بهين

متشابهين في كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان
يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل
لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى ب
دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ
المط في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لج بل اذا صح
مذهب من يقول ان الشي يوجد فينعدم من حيث هو موجود
ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو
ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال لا اعادة الا انه
يبطل من وجه آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم
في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان
يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون
كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان
الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير
نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة
واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا

شيئا واحدا ويجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين واذا
فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية المتصرفة لاغير
هذا الكلام وربما يختلج في الاوهام انه اذا عدم في الخارج يبقى
في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فيحفظ وحدته بحسب
ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه دفعه ان الموجود
في الذهن في الحقيقة هو الماهية المكتنفة بالمشخصات الذهنية
واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست
اياه مطلقا بالفعل وايضا فليس نسبة الوجود الشخصي الى المعدوم
السابق الوجود اولى من نسبته الى مبدأ المفروض فتأمل فانه
دقيق بالتأمل حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل
العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شيء
واحد واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء
الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم
الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما
على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم

تقدم الشيء على نفسه بمعنى انه يكون وجوده مثلا متقدما على وجود
نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه فكما يحكم
العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في
الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال
اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون بجمع اجزائه
المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة
المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن
الشخصي كبدن زيد مثلا ان لم يكن لها جزء صوري لا تكون بدن
زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه
وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اعيد باعادته
فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول
يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو
البدن الاول بل مثله وح يكون تناسخا ومن ثمة قيل ما من
مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول

اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك
من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي
دل على استحالته الدليل هو تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا
من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها
مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر
الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول
والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية
باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية
من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ
شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك
تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان
الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر
المتكبرون كامثال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان
اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة
عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف

العرف ومثل تلك التبدلات والمغايرات التي لا يقدح في
الوحدة بحسب الشرع والعرف لا تقدح في كون المحشور هو المبتدأ
فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به
ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد
المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف
باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا وعقلا من اثباته قال
الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني
والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا
دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته
وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات
الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه
ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون
الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت

واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا
اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي القصوى من مراتب
السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات
الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة
فاثباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا علي
مع انكاره للمعاد الجسماني على ما بسط في كتاب المبدا والمعاد
وبالغ فيه واقام الدليل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة
والشفا انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو المقبول من الشرع
ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة
وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة لا
يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن
ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة
وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس

الانفس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الان وسياق
هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل
من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف
الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسايل الحكمية بل هو اراد انه يجمع
بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازاة والمحاسبة لظواهر النصوص
المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى
يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضايل المتقين ومناقبهم
وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة
الاولين وحسرة الاخرين والصراط للنصوص الشايعة في
الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر
واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلايق من المؤمنين والكفار
وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة
منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك
فايجاده عبث ولو امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين
ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه ممكن بحسب

الذات غايته انه محال عادي والانبياء والاتقياء يجوزون
عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح
الهابة الى اخرها ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته
بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله وقيل يوزن به صحائف الاعمال
وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض
وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن
وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث ووجه الاندفاع ظ والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب
على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف
واحد له كفتان ولسان وساقان وروي في الحديث ذكره
بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار وهما مخلوقتان

مخلوقتان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي
اعدت للكافرين ولقصة آدم وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين
مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله
صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت
الارضين وقال المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان
يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك
او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاول فلانه
ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف
توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم
الخلا بينهما والجواب منع امتناع الخلا وعلى تقدير التسليم يمكن
ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون
عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل
المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح

فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازات بالثواب والعقاب وذلك
غير واقع قبل يوم القيمة باجماع من المسلمين فلا فائدة في خلقها
الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة
والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة في المجازات
وان سلم فلا نم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث
يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان
المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار
ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال
الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر
المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه ولم
يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
وفي المستقد للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب
والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد
قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار
وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم

[illegible]

عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على
ان اطفال المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي الله تعالى
عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في
الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة
على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان
ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال
المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم
خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا
تجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على انهم
خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ولا يخلد المسلم صاحب
الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج
بل يخرج اخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته
لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون
مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل

بجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل
جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة مستعمل في المكث الطويل
اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة انه صاحب
الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه
ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف
العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل
ما قرن به حد او لعن او وعيد بنص كتاب او سنة او علم
ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر
بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكباير
كما لو قتل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه
او وطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروياني
من اصحاب الشافعي الكباير هذه الامور قتل النفس بغير حق
والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا
والقذف وشرب كل مسكر ملحق بشرب الخمر وشرط في الغصب
ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار

والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع
الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال
اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها
وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب
على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة
بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء
والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق
الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب واليأس
من رحمة الله تعالى والامن من مكره تعالى والاهانة اهل العلم وحملة
القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تاخير صلوة
واحدة الى ان يخرج عن وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة
به لو اعتاد به والعفو عن الصغاير والكباير بلا توبة والمراد
بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز
لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك

لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا
كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له
والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له
الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى
يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له
قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة
لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة واما
الصغائر فمعفو عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة
عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب
المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين بقوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها
شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص
والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله
عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعته صلى
الله عليه وسلم في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال
يوم القيمة وللمؤمنين المغفورين لرفع الدرجات فشفاعته عامة
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلقا
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث
ان الله يقول اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم
لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من
النار هذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام
المحمود به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق والكافر حق لقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين
الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال
منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله صلى الله عليه وسلم ان احدكم

اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل
الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك
حتى يبعثك الله يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله صلى الله عليه وسلم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل
العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون
وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان
السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل
السؤال عن النبي عن نفسه وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال
مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي
الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر
فانكره قوم بالكلية واثبته قوم آخرون ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل
وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجتمع الآلام في جسده
فاذا حشر حس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم

ومنهم من قال بالاحياء لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال
بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه
حتى ان المأكول في بطن الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب
ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر
على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم
ان لك ثلثة مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو
الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية تلدغ الميت
ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة
تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت
اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل وما
كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده
فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم
عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي صلى الله
عليه وسلم ما لا يشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام
الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه

وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج
عن مقامه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان
ويشاهده وأنت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية
والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير
مشاهد وإذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل
أو تشاهد المقام الثالث أن تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم بل
الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك
في الأثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر
من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن
تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب
الذي يفضي إليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات
ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحية
من غير وجود الحيات فإن قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلث
فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول وأنكر ما بعده ومنهم
من أنكر الأول وأثبت الثاني ومنهم من لم يثبت إلا الثالث

الثالث وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار أن
كل ذلك في حيز الإمكان وأن من أنكر بعض ذلك فهو لضيق
حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر
من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور
بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب
ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع ورب عبد
يجمع عليه الأنواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به وسؤال
منكر ونكير حق لقوله صلى الله عليه وسلم إذا قبر الميت أتاه
ملكان أزرقان يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له (أسودان صح)
ما كنت تقول في هذا الرجل فإن كان مؤمنا فيقول هو عبد الله
ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
فيقولان كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعين
ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له قبره ثم يقال له نم فيقول
أرجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي
لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك

وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت
مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال
للارض التامي عليه فتلتام عليه فيختلف اضلاعه فلا يزال
فيه معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه
والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر
عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له
وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على
عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان تحصى بحيث
يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها
خبر الاحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين
وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متاخري
المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب
وما سبق حجة عليهم ومن تامل عجائب الملك والملكوت وغرائب
صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشات
وهي في كل نشاة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشاة فكما

فكما انها تشاهد في المنام صورا لا تشاهدها في اليقظة كذلك
تشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في حال
الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول هو من ارسله الله تعالى
الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات
جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته
ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم
مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث
ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط
التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي كذا ففعل خارقا آخر لم
يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو
انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن

عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو
ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
الرابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة له
او متأخرة بزمان يسير معتاد مثله واما الخوارق المتقدمة على
دعوى النبوة فكرامات من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم حق اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهي
مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا
السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة
كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة
مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط والصابئية
بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير
موسى على ما نعلم من تصانيف كلمات بعض من شاهدناه منهم
وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا
سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض اليهود وبعض
النصارى ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف

خلاف النصوص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني
رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وقيل
ان احتياج النبي كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم
دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلافهم بينهم بالنسخ
والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق
على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي
اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة
الى المعارضة باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه
وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة
بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان
احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع
والتاليف العجيب المخالف لما يعهد من فصحاء العرب في كلامهم
في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه
في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا تقدر البشر

على مثله كما ذهب اليه الجمهور او المجموع الامرين كما قال القاضي
او لصرف الله اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام
وان كان من سخيف الكلام او لصرفهم بان الله سلبهم العلوم
التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته صلى الله عليه وسلم
على ان للمعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر
المشترك بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو
كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها
وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية
التي تعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم
الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب وغير ذلك
من شمائله الكريمة التي بهتت الالباب اقوى دليل على نبوته
صلى الله عليه وسلم وبارك وكرم واما كونه خاتم الانبياء
ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر

البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم
الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز عنها عقولهم
وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه
الشريعة الغراء جميع هذه الامور على وجه الاتم الاكمل بحيث
لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم
يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤيد
كونه خاتم الانبياء والانبياء معصومون من الكفر قبل
الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق
الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل
الملل والشرائع كلهم على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل
المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله
تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان
خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر

الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما صدورها
سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فقال المص في المواقف انه
جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وان
كانت صغيرة فمن الصغاير المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا
او سهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزون سهوها
بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغاير الغير المشعرة بها ايضا عمدا
كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح
العقايد واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل
الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا
فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق
الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره

عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى وكونه قبل
البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي
واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون عن الكباير مطلقا
اي سهوا وعمدا وعن الصغاير عمدا والمحققون من المحدثين والسلف
الصالح على عصمتهم عن الصغاير عمدا والكباير مطلقا بعد البعثة
وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان
حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية
عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة
البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة
وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد
بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا
مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون
عبادتهم اشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادة
احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة
الادب مع الملك كفر ومع احاد المسلمين ليس بكفر فيكون

الملك افضل من البشر لان ذلك انما يدل على كون الملك اشرف
بسبب كثرة مناسبته مع المبدا في النزاهة وقلة الوسايط لا على
انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله واهل بيعة الرضوان
وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة واهل غزاء بدر وهم الذين حاربوا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم بقريب قليب بدر وكانوا ثلثمائة و
ثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت
الاحاديث الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم
الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث
ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جُرِّب ذلك وكذا فاطمة
وخديجة والحسن والحسين وعايشة بل ساير ازواج النبي
عليه السلام وكرامات الاولياء حق وهي امور خارقة للعادة
تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بالكلية
قلبه الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك
تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما

يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم
وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا
بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم
الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم
اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما
ذلك استدراج ثم تلى فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن المعونة
وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم
من المحن والبلايا والاستاد ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون
كرامات الاولياء اذ ح تشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها
بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم
وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة
مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهم من اولياء امة
نبينا صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما
يمكن لما ثبت بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ

المخبرين على الكذب يكرم الله تعالى بها من يشاء، ويخص برحمته

من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم

الله تعالى بها من يريد ويختص برحمته من يشاء، لكان اوفق بنظم

القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب

على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما

جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب

الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات

حفظا لعقايد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصونا لهم

عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المص الامام الحق بعد

النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله لقبه

النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة

ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا فان

الصحابة قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه

وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين

منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزرا

لعدم ورود القطع به

مثل علي والعباس والزبير وابو سفيان وغيرهم كالانصار

ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق الدائم التصديق ويكون
الذي يصدق قوله بالعمل [illegible] تسميته الصديق [illegible]
مصدقا لما قاله [illegible] صدق النبي [illegible]
[illegible] الصديق [illegible] في قصة المعراج [illegible]
[illegible] الصديق [illegible] بتصديقه اياه
في قصة المعراج [illegible] عليه السلام [illegible] اطلاق الصديق
صدق قوله [illegible] والجميع [illegible]
في المعراج بلا تردد [illegible] عصام الدين
مطابقا لما في الصحاح

الوزراء، واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش

فاستقر رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر

رضي الله تعالى عنه واجمعوا على ذلك وبايعوا وبايعه بعد ذلك

علي رضي الله عنه بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله

صلى الله عليه وسلم فصار امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم

ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم

زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه والشيعة فانهم زعموا النص

على علي رضي الله عنه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند

الجمهور نفيها ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الفارق بين الحق

والباطل برأيه الصايب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان

ابا بكر بعدما انقضت عن خلافته سنتان واربعة اشهر او سنة

اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعى عثمان فاملى عليه كتاب

العهد لعمر رضي الله عنه فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا

ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة من آخر عهده بالدنيا خارجا عنها

واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب

الفاجر الى استخلف عمر بن الخطاب رضي الله عنه فان عدل
فذاك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرء ما اكتسب من الاثم والخير
واردت الخير ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
فلما كتب ختم الصحيفة بخاتمه واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا
لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر رضي الله عنه فوقع الاتفاق على خلافته
فقام عشر سنين بامر الخلافة واقامها بمنهج العدل والاستقامة
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يدي ابي
لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما اجد
احدا احق بهذا الامر من الذين توفي عنهم رسول الله عليه السلام
وهو عنهم راض فسمى عثمان وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن
بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم
فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد
الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه
وبايعه بمحضر الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد

فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به لان النبي
عليه السلام زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا
اخرى له عليه السلام فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها
ثم علي المرتضى ارتضاه الله تعالى ورسوله في امر الدين والدنيا
ومناقبه اكثر من ان تحصر واوفر من ان تستقصى لما استشهد عثمان
رضي الله عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة
من موت عثمان رضي الله عنه على علي رضي الله عنه والتمسوا
منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه
فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة
ست سنين واستشهد على رأس الثلثين من وفاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا وقيل ان الثلثين انما يتم بخلافة امير المؤمنين حسن
بن علي رضي الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين علي
رضي الله عنه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية

فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعض من بعدهم
خليفة ولا ما ذكر الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله
على السلاطين والافضلية بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة عند
الجمهور ونقل عن مالك التوقف في عثمان وعلي وقال امام
الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم عمر ثم تعارض
الظنون في عثمان وعلي وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على
عثمان ومعنى الافضلية اي المعنى المراد بها ههنا اكثر ثوابا عند
الله بما كسب من خير لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك
فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما
اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث
المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه
اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك
رجحان الغير في احاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من
حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد
للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق لقوله

تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق
وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به
تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وهذا مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة
عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفعه المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ
بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله وقلبه
مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على
دينك حيث نسب فيها وفي نظايرها الغير المحصورة الايمان
الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق
والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة
مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات فان

الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا
العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربعة احتمالات الاول
ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوام حقيقته حتى
يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يجعل اجزاء
عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر
واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام
زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة
تعد اجزاء منها ولا يقال بانعدامها بانعدامها وهو مذهب السلف
كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وكان
لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق
وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق
فقط او على مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر
في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين
مجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها

عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق
بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام
الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم
تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان
مسببة له ويطلق لفظ الايمان عليها مجازا او لمخالفة بينه وبين
الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او
مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية
ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم
ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين
والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع
الايمان والاتيان بالشهادة والصلوة والزكوة والصوم والحج
وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص
مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام

تحقيق المقبول عند الله لا ينفك عن الايمان التحقيقي بخلاف
العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم
انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد
من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه الاشارة وقد
عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في
الايمان والاقرب انه يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد
القلبي ليقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك
الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المحز
ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلبهم
دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا
بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة
الا اذا عجز عن النطق لعلة في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه
من الوجوه الا بما فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار
ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس
اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون

المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان
القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا
المعنى العليم فعلا او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود
او الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور
فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون
وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة
امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه
الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز
تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد
فالكل متفقون على انه منزه عن سمات النقص والزوال واما
في المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة
او انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار
امر مجمع عليه قطعا كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة

مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون
للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر
ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات
ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وانه يكون حرمته من ضروريات
الدين ومن يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت
التكفير اصلا وبدون القيد الثاني انه كان الاجماع مستندا
الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي
ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع
هذه القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه
المنتحل في تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة
ولا يكفر منكر فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا
يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك
انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع
الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله
اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في

في اصحاب النبي عليه السلام بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا
قذف عائشة رضي الله عنها واما سب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر
على الاصح في مذهب الشافعي رحمة الله عليه فالقائل به مبتدع وليس
بكافر ومنه التجسم اي القول بانه تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون
بالجسمية المثبتون للوازمها من غير ستر بالبلكفة فهم يكفرون كما
صرح به الرافعي في الغرر وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف
فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء
من الامور التي عدها المص من موجبات الكفر كما ذكر في باب الردة
انه لو قال اني ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان
الآمدي ذكر ان اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا
واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في
المنام قيل لا وقيل نعم وقيل الحق انه لا مانع من هذه الرؤيات
وانه لم يكن رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني
على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة
المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل

[illegible]

ولكذا قذف عائشة رضي الله عنها
وسب الصحابة بغير ما ذكر
ليس بكفر نسخه

اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه عليه
السلام خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وقس عليه
بواقي الكلمات وتامل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي
فصلها المص رحمه الله والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسند
الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا
وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى
ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا
الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث
هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها
اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم عن المباحات والواجبات
والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه
معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل
والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع لخروج الندم والعزم
مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على
مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في

حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يتصور
بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا
مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب
وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة
واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند
الله تبارك وتعالى لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى لا وجوبا
لما مر واقتراف الذنب بعد التوبة لا تبطل التوبة لانها عبادة
مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض
خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق الندم فيجب ان يعم الذنوب
او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح
التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة
من وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف يتبع لما
يؤمر به ان كان واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما فواجب النهي عنه وان

كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كونه ماذونا من جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة
والتابعين كانوا يامرون وينهون عن المنكر من غير اذن وكان
ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان ذلك
اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة
فان علم انه يؤدي الى الفتنة لم يجب ولم يندب بل كان حراما
بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا
لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة
للتلف وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن
عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى
وفي الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة
فيستحب اظهار شعار الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا
تجسسوا ولقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين و
الاخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم انه

كان يكره اظهار المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم
الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم
وقد صرح الفقهاء بانه يستحسن للشهود الكتمان في المعاصي
دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل
من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا
امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله
تعالى من ثلثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى
ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تعالى واتوا البيوت
من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا
بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت
فتركه عمر رضي الله عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس
يطلب من كتب الفقه ثبتك الله على هذه العقايد الصحيحة التي
مر تفصيلها ورزقك الله العمل بما يجب وفي بعض النسخ
ووفقك لما يجب ويرضى من الاعمال قيل التوفيق عند
الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام

الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة
على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة
المؤثرة القريبة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه
من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرفه بعض المتأخرين
بجعل الاسباب متوافقة اللهم ثبت قلوبنا على ذلك ووفقنا
للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
وتب علينا انك انت الغفور التواب

تم بعون الله الملك الوهاب
والحمد لله رب العالمين وصلى
الله على سيدنا محمد واله
وصحبه اجمعين

عن يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه اللطيف علي بن محمد باش
الشهير بدفتردار زاده جعل الله التقوى زاده ووفر وزعه وزاده
يوم التاسع من شهر ربيع الاخر لسنة اربع وثمانين والف